Dimitrie Cantemir şi cultura română. Probleme de apartenență[1]

Bogdan CREȚU[*]

Keywords: *Demeter Cantemir*, *Romanian culture*, *18th century*

1. Între istoria culturii şi istoria literaturii

Indiferent cât de probe ar fi, cât de obiective şi de bine documentate, sintezele istorico-literare suferă de un neajuns care ține de natura lor didactică: ele sunt nevoite să opereze cu criterii temporale, să dispună cronologic fenomene culturale, opere, fragmente, rămăşiţe din opere finite imposibil de reconstituit, care adesea sunt simultane, nu succesive; să dispună la orizontală o realitate mult mai vie şi mai diversificată decât pare ea după ce este trecută prin sita criteriilor şi a clasificărilor forțate. Fiind la originea ei un demers didactic, istoria literaturii este nevoită să impună sau mai curând să inventeze ordinea, logica acolo unde acestea nu existau. Se pierd pe drum nuanțele, adesea esențiale în evaluarea unor texte. Li se atribuie alte intenții, valori străine lor, mentalități nepotrivite. Problema este că, într-o cultură tânără cum este cea română, astfel de sinteze creează clişee foarte puternice, de care cu greu reuşim să ne debarasăm. Istoriile literare, mai ales cele care, pe urmele lui G. Călinescu, ignoră fundalul cultural şi selectează exclusiv textele care au potențial expresiv, construiesc imagini nerelevante ale fenomenului cultural medieval românesc, atribuindu-i mai ales o *continuitate* care nu îi este specifică. Operele nu s-au înşiruit atât de firesc, nu s-au influențat aşa cum ni se pare nouă astăzi, când dispunem de o cronologie pe de o parte facil de atestat, dar pe de alta nerealistă; circuitul manuscriselor şi al tipăriturilor se ignoră adesea, creându-se un climat cultural dens şi organic. Or, nimeni nu ne împiedică astăzi să plasăm la momentul redactării lor texte care au intrat însă circuit mult mai târziu; doar că procedând astfel, comitem eroarea de a le atribui un efect pe care ele nu l-au avut. Un text există din momentul în care este citit, de când devine, altfel spus, public. De exemplu, *Istoria ieroglifică* a fost încheiată în 1705, dar nu există nici o dovadă că manuscrisul ar fi avut vreo copie şi că ea ar fi ajuns sub ochii cuiva; în orice caz, ea nu a avut o posterioritate imediată. În ce măsură este pertinent să o fixăm, într-un tablou sinoptic, în dreptul anului 1705 şi să o comentăm ca pe un produs al culturii,

[1] Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectul POSDRU/89/1.5/S/56815 Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

[*] Academia Română – Filiala Iaşi, România.

BDD-V2615 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:56:56 UTC)

al literaturii române? De asemenea, în ce măsură este corect şi benefic să o excludem cu totul din inventar şi să o discutăm ca pe o ciudățenie ivită meteoric într-o altă epocă decât cea care îi este specifică?

De fapt, sunt două întrebări distincte aici: prima dintre ele se referă la dialogul pe care alegoria lui Cantemir l-a stârnit şi are parte de un răspuns simplu: până în 1883, când a fost publicată în volumul al VI-lea al ediției de Opere inițiat de Academia Română, capodopera lui Cantemir nu a existat pentru cultura română sau cel puțin nu a existat *în* cultura română. A avut, altfel spus, doar trecut, nu şi viitor. Şi astfel ajungem la a doua şi cea mai importantă întrebare: ce anume din ceea ce se scrisese şi/ sau tipărise în spațiul românesc anunța un text de factura Istoriei ieroglifice? În ce măsură este această operă mirabilă un efect, un rezultat direct, fie şi o sinteză a acumulărilor culturale româneşti de până la debutul secolului al XVIII-lea?

Înainte însă de a trece la titluri şi date concrete, sunt necesare câteva considerații relative la „metodă". Persistă, de la Călinescu încoace, o schismă printre cercetătorii aşa-numitei „literaturi vechi", una pe care o denunța şi autorul extraordinarei *Istorii a literaturii române de la origini până în prezent*: pe de o parte, sunt cei care valorifică orice document, orice manuscris, orice text, indiferent de genul său, indiferent de limba în care a fost scris, realizând mai curând ceea ce se numeşte o istorie a culturii. Exemplele cele mai ilustre sunt Nicolae Iorga, Nicolae Cartojan, P.P. Panaitescu, Sextil Puşcariu şi, după ei, George Ivaşcu, Alexandru Duțu, Virgil Cândea, Dan Horia Mazilu, Cătălina Velculescu, Mihai Moraru. A doua tendință este dată de cei care selectează grijuliu textele scrise în limba română şi, dintre acestea, doar pe cele care au un potențial estetic vizibil. Călinescu însuşi a procedat în acest fel, dar dintr-o nevoie reală la data apariției monumentalei sale cărți de a integra şi scrierile vechi în circuitul literaturii naționale, de a alcătui o tradiție organică, care să justifice aplombul pe care literatura română l-a cunoscut începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Marele critic a fost urmat de critici şi istorici literari precum Eugen Negrici, Elvira Sorohan, Doina Curticăpeanu sau, mai recent, Nicolae Manolescu. Adesea, s-au găsit resurse şi pentru un ecumenism oportun. Literatură *vs*. cultură: chiar există o astfel de adversitate? Chiar putem izola operele scrise pentru a le atribui valori strict estetice, declarându-le „beletristice" şi golindu-le de alte sensuri pe care ele le poartă: mentalități, ideologii, credințe etc.? Pentru cei vechi nu exista conceptul de „literatură" aşa cum îl înțelegem noi astăzi. Chiar dacă unele texte nu sunt „literare", ele contribuie la crearea unui climat cultural, alături de alte forme pe care azi le considerăm „artistice", dar care în epocă acopereau necesități practice ale oamenilor. Pentru a evalua corect o operă de acum câteva secole, mai ales în cazul spațiului cultural românesc, destul de amestecat şi de „original", cu inițiative ideologic-culturale izolate, care nu încheagă un proiect cultural coerent, este nevoie de o montare a sa într-un cadru potrivit. Nu strict estetic, pentru că esteticul nu se numără printre valorile prime ale medievalității noastre, ci în unul larg cultural, ideologic, confesional, mental etc. Alexandru Duțu remarcă perfect acest lucru, dar, aşa cum nici istoriografia nu s-a grăbit să imite modelul şcolii de la *Annales*, nici istoria literară nu a făcut eforturi să găsească proverbiala cale de mijloc:

BDD-V2615 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:56:56 UTC)

> ... studiul mărturiilor scrise trebuie să-şi propună criterii adecvate, dacă urmăreşte o reconstituire a evoluției formelor de cultură, care, la rândul lor, dezvăluie transformări ale mentalităților. Or, în acest sens este strict necesar ca opera de recunoscută valoare artistică să nu mai fie analizată doar sub unghiul realizării sale estetice şi ca ea să fie alăturată cărții de serie cu care conviețuieşte în lectura oamenilor într-o anumită epocă (Duțu 1972: 47).

În cazul nostru, un asemenea exercițiu de contextualizare este obligatoriu din mai multe motive: mai întâi, Cantemir însuşi a fost un autor prolific, polimorf, cu preocupări diverse, care a scris în mai multe limbi, care s-a adăpat din mai multe culturi. A-l reduce la statutul de scriitor ar însemna să-i micşorăm nedrept profilul. Pe de altă parte, referindu-ne strict la *Istoria ieroglifică*, la bestiarul său atât de îndrăzneț, de dezinhibat, de iconoclast, e limpede că sursele sale sunt diverse, orientale şi occidentale, antice şi medievale, creştine şi precreştine, scrise şi iconografice etc. Toate acestea ne interesează, pentru a putea detecta permanentul dialog pe care autorul îl poartă cu modelele sale.

2. Între oralitate şi scris

Am atins doar în treacăt un lucru nici el lipsit de importanță, dar pe care puțini se încumetă să-l respecte. Evaluarea vechii culturi româneşti trebuie să se facă renunțând la unele prejudecăți care sunt ale noastre, azi, dar nu erau şi ale celor vechi, atunci. Una dintre cele mai importante dintre acestea este încrederea acordată scrisului, documentului scris. În Occident, abia începând cu Renaşterea scrisul începe să aibă o autoritate comparabilă cu cea de azi. Dar procesul s-a cristalizat abia în epoca romantică. Al. Duțu a observat corect această capcană: cine caută doar în documentele scrise, nu poate realiza o imagine de ansamblu a culturii vechi; scrisul nu este singurul şi poate că nici cel mai important depozitar al mentalităților, ideologiilor epocii medievale româneşti. El înregistrează doar aspectul *oficial* al acesteia: legi, scrieri istorice cu caracter oficial, scrieri religioase care sunt controlate de biserică sau de cancelaria domnească, răspândind şi vulgarizând *dogma,* respectiv legea. „În scris, consideră oportun Al. Duțu, nu va fi regăsită întreaga activitate intelectuală a societății, ci numai cea «oficială», până în epoca umanistă, când scrisul îşi începe expansiunea, care se desăvârşeşte în epoca romantică, când scrisul invadează toate sectoarele activității intelectuale, separându-se de folclor şi de arta plastică" (*Ibidem*: 64). Cărturarul demonstrează, apoi, că tendințele ideologice ale veacurilor XVI – XVII-lea transpar mult mai bine din pictura murală decât din anale, cronici, inscripții etc.

> Pentru secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, această lectură (a picturii exterioare moldoveneşti – *n.n.*) este strict necesară, în cadrul istoriei mentalităților, tocmai datorită faptului că în aceste veacuri, până spre mijlocul secolului al XVII-lea, pictura a exprimat cu mai multă sensibilitate decât scrisul viziunea despre lume a oamenilor (*Ibidem*: 65).

Autorul a revenit şi în alte lucrări asupra acestui aspect, observând că „scrisului i se acordă mai curând funcția de a conserva, decât de a comunica" (Duțu 1969: 41). Altfel spus, cultura română era structurată pe fondul unei oralități care şi-a pus amprenta şi asupra scrisului. Pulsul ideologiilor, al mentalităților care ne

BDD-V2615 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:56:56 UTC)

interesează nu poate fi luat consultând exclusiv documentele scrise. Ideile, imaginile nu circulau prin acest canal. Comunicarea se făcea direct, lectura cărţilor sfinte era ea însăşi publică. Abia în secolul al XVIII-lea a devenit lectura o practică curentă, deşi nu foarte răspândită, printre elitele ţărilor române[2]. Cartea nu era, după cum spune Daniel Barbu, decât „un produs de lux şi un obiect de colecţie", iar puţinele şi săracele biblioteci „un fel de cabinete de curiozităţi" (Barbu 2001: 159), ci şi o soluţie de informare sau de destindere respinsă *de facto* de majoritatea oamenilor. Mărturia cea mai elocventă şi mai cunoscută îi aparţine lui Cantemir şi, chiar dacă se referă la moldovenii lui, ea se aplică fără doar şi poate întregii populaţii româneşti:

> Dar Moldovenii nu numai că nu-s iubitori de carte, ci, aproape toţi, nici măcar n-o pot suferi. Până şi numele „bunelor arte" şi „ştiinţe" li-s necunoscute. După părerea lor, învăţaţii nu pot să nu-şi piardă mintea, astfel că, dacă vor să-i laude cuiva învăţătura, ei spun că „a ajuns să se prostească de atâta carte". Asupra lucrului acestuia, în gura Moldovenilor umblă mereu proverbul: „Învăţătura de carte-i treaba preoţilor, mireanului îi e de ajuns să ştie să scrie şi să citească, să-şi iscălească numele, şi să-şi însemne în catastif boul alb, negru, cornut, caii, oile, vitele, stupii, şi dacă mai sunt şi altele de felul acesta – căci toate celelalte-s de prisos" (Cantemir 2007: 306).

Iar aceste consideraţii se refereau, cel mai probabil, la clasa boierilor, mari şi mici, a proprietarilor, a celor cât de cât înstăriţi. Ceilalţi erau oricum departe de orice posibilitate de a citi vreo carte, fie din cauza circulaţiei restrânse a manuscriselor, fie din pricina preţurilor prohibitive ale tipăriturilor[3].

3. *Istoria ieroglifică* – reforma lingvistică

Or, tocmai într-un asemenea context, reticent lecturii, de orice fel, scrie Dimitrie Cantemir *Istoria ieroglifică*, o operă labirintică, complexă, livrescă, într-o limbă care este la antipodul celei spontane, marcată puternic de oralitate, folosită de majoritatea contemporanilor săi (de Neculce, de exemplu.) Din acest punct de vedere, Cantemir vine cumva în răspăr cu tendinţele culturii autohtone. Atât în *Divanul*..., cât mai ales în *Istoria ieroglifică*, el dă satisfacţie formaţiei sale erudite, elaborează fraze stufoase, situându-se, chiar şi involuntar, polemic faţă de structura prioritar *orală* a culturii noastre. Acest lucru nu înseamnă, avertizează un specialist care a studiat cu acribie exemplară problema, „lipsa culturii scrise la români, ci vehicularea ei după legile interne ale celei orale" (Velculescu 1984: 53–54). Ceea ce înseamnă, printre altele, că acea lume „acorda prioritate limbajului oral şi figurativ"

[2] Pentru un studiu excelent şi o statistică bine comentată a tipăriturilor din intervalul 1678–1830, vezi Daniel Barbu, *Bizanţ contra Bizanţ,* Editura Nemira, Bucureşti, 2001, capitolul *Practicile sociale ale lecturii*, p. 156-176, unde observă. „Civilizaţia tradiţională a ţărilor române fusese, până atunci, dominată categoric de oralitate. Activitatea cărturărească de la curte ori din sediile episcopale, din mediile boiereşti sau mănăstireşti nu fusese multă vreme altceva decât o pregătire a prezenţei, a apariţiei în public. Scrierea însăşi fusese practicată mai ales ca un exerciţiu al oralităţii, iar gramatica fusese studiată doar ca o tehnică indispensabilă unei rostiri corecte. Abia în epoca crizei de conştiinţă, *lectura*, comunicarea prin scris este inclusă de cărturaricu drepturi depline, alături de imagine şi cuvânt, în taxinomia instrumentelor indispensabile cunoaşterii".

[3] De exemplu, la 1741, un *Minei* era cumpărat în schimbul unui loc de livadă dintr-un sat de lângă Râmnic, N. Cartojan, *Alexandria în literatura românească,* Bucureşti, 1910, p. 79, cf. Duţu 1968: 26.

BDD-V2615 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:56:56 UTC)

(*Ibidem*: 55). Or, în operele scrise de Cantemir în limba română, doar de aşa ceva nu poate fi vorba.

Ceea ce a şocat atunci când *Istoria ieroglifică* a fost descoperită a fost, mai mult decât reţeaua de simboluri şi de sensuri „hieroglifice", limba propriu-zisă în care era elaborat textul. Două aspecte au bulversat mai mult decât altele: sintaxa şi lexicul. La o primă vedere, acestea nu aveau nimic în comun cu ceea ce documentele scrise ale epocii atestă. Într-o carte erudită şi inovatoare, Dragoş Moldovanu face un inventar al reacţiilor comentatorilor, care conchid, la unison, că autorul *Divanului* este nevoit să inventeze el însuşi o limbă cultă, de vreme ce aceasta nu exista, creând astfel imaginea unui izolat care ia pe cont propriu o sarcină aventuroasă: aceea de a pune pe un alt făgaş limba română (Moldovanu 2002: 9–28). Două ar fi „constantele tipologice ale sintaxei lui Cantemir" care au stârnit reacţii la început de nelămurire, de mirare, apoi de respingere categorică a virtuţilor expresive ale *Istoriei ierogilifice:* „caracterul său dificil sau chiar hermetic" şi „caracterul său artificial, bizar, neromânesc" (*Ibidem*: 14–17). Doar că, precizează cu o satisfacţie maliţioasă cărturarul ieşean, acestea sunt simple impresii ale unor comentatori „lipsiţi de pregătire în domeniul filologiei clasice" (*Ibidem*: 15). Dislocările specifice frazei lui Cantemir nu îşi mai află corespondent în limba epocii sale, nici în cea vorbită şi nici în cea cultă, ceea ce îl determină pe stilistician să considere că „frecvenţa excepţională a dislocărilor în scrierile sale – peste 500 – şi mai ales faptul că în mare lor majoritate sunt morfosintactice, adică angajează tocmai grupurile cu cel mai înalt grad de coeziune, demonstrează că nu este vorba de o abatere accidentală de la *norma* limbii române, ci de o acţiune *împotriva* ei. [...] Aşa cum se prezintă la Cantemir, dislocarea rezistă unei paralele nu numai cu limba populară, dar în general cu limbajul oral" (*Ibidem*: 90). Opţiunea manifestă a principelui era determinată de preferinţa pentru o figură retorică numită *hiberbat*, care ar avea un „mobil umanist", circulaţia acestei figuri devenită un adevărat *stilem* în opera lui Cantemir în scrisul românesc al secolelor XVII–XVIII, fiind restrânsă (*Ibidem*: 7). Prin urmare, Dimitrie Cantemir, plângându-se, ca mai toţi autorii epocii vechi, de posibilităţile limbii române, „brudie", de a exprima noţiuni abstracte, concepte sau pur şi simplu subtilităţi, nuanţe încearcă o reformă pe cont propriu sau îşi alcătuieşte un stil livresc, în disonanţă sau chiar în polemică deschisă cu cel comun, îndatorat în mare măsură uzului oral. Spre deosebire de contemporanii săi care *povestesc*, Cantemir *scrie*. Pentru el, scrisul este o problemă fundamental *cultă*, elaborată, nu un simplu vehicul al unei gândiri care îşi caută astfel dreptul la memorie.

Un alt aspect esenţial al acestui stil inovativ este cel legat de lexic. Cum abia în secolul al XVII-lea limba română începe să concureze etimonul slavon, este explicabilă sărăcia fondului de bază al vocabularului. Cu ce avea la îndemână, Cantemir nu avea cum să scrie *Istoria ieroglifică,* text în care sunt vehiculate idei, concepte, în care sunt folosite reguli clare ale retoricii, logicii ş.a.m.d. Şi în această privinţă trebuie însă controlat entuziasmul care îi face pe unii cercetători să îi atribuie cărturarului intenţii străine. Dacă tânărul principe frustrat a introdus în alegoria sa termeni alogeni, „neologisme", cum le numim astăzi, pe care i-a explicat în acea „scară a numerilor şi cuvintelor streine tâlcuitoare" este pentru că structura intimă a textului avea imperioasă nevoie de aceste noţiuni, de negăsit în limba română, nu pentru că ar fi intenţionat să „reformeze" limba română, imprimându-i o

BDD-V2615 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:56:56 UTC)

direcție culturală; el nu a făcut decât să elaboreze, în lipsa unei tradiții autentice, un limbaj potrivit deschiderii sale culturale şi necesităților sale de exprimare. Să nu uităm: *Istoria ieroglifică* nu era, nu avea cum să fie o operă cu destinație publică, deci nu într-un astfel de text „secret", de uz intern, şi-ar fi manifestat principele exercițiul de reformă a limbii naționale. În cadrul unei analize corecte, laborioase, Ștefan Giosu comite această exagerare, atribuindu-i lui Cantemir un rol impropriu şi, mai ales, nejustificat în context: el ar fi vrut „să dea singur limbii române ceea ce mai târziu îi va da o întreagă epocă", fiind, nici mai mult, nici mai puțin decât „primul nostru lexicograf" (Giosu 1973: 155, 157). Privite în absolut, lucrurile aşa par, dar reamplasate în contextul lor firesc, puse în dialog cu natura operei, cu mentalitățile, ideologiile epocii şi, nu în ultimul rând, cu fundalul istoric, ele nu mai au cum să pară astfel. Sigur că nu poate fi contestat faptul, corect remarcat şi analizat de autorul amintit, că autorul *Divanului* a introdus în limba română unele noțiuni, termeni specifici ai limbajului filosofic, retoric, logic, forjând alteori crearea altora, dar motivația nu era neapărat una „iluministă", ci e vorba de o necesitate proprie.

Un alt aspect merită discutat în această privință: plasat în climatul culturii româneşti al epocii, un autor precum Cantemir pare o apariție mirabilă. Nu realizarea magistrală din *Istoria ieroglifică* este în măsură să fixeze nivelul culturii sau al „literaturii" române de la începutul secolului al XVIII-lea. Capodopera lui Cantemir nu reprezintă un simptom al excelenței culturale autohtone, ci un accident, un moment de ruptură, după cum s-a remarcat:

> În istoria internă a dezvoltării formelor literare româneşti un fenomen de ascunsă discontinuitate se produce, imediat după 1700, prin *Istoria ieroglifică*. [...] Cert, *Istoria ieroglifică* era mai mult decât un simplu fapt artistic rezultat al fuzionării formelor literare folclorice şi culte din spațiul culturii autohtone" (Sorohan 1978: 11).

Prin urmare, mult mai corect este să punem problema în modul următor: de vreme ce, în anul de grație 1705, Cantemir simte nevoia să explice potențialului (deşi improbabilului) cititor al vremii sale ce înseamnă noțiuni precum *argument*, *dialectic*, *ipoteză*, *ithica*, *idea*, *ironic*, *categorii*, *comedie*, *metafizică*, *ritor*, *metamorfoză*, *fantazie*, *theatru*, înseamnă, firește, că aceste concepte nu erau asimilate şi vehiculate în cultura română a timpului. Or, acesta este nivelul culturii române de la nivelul anului 1705: al ignoranței în orice domeniu spiritual care nu are atingere cu problemele religioase, istoriografice, pragmatice. Cantemir nu se înscria, prin urmare, într-un astfel de areal strâmt, el respira într-un alt cadru, mult mai larg, cel al culturii europene, occidentale şi deopotrivă orientale. Mentalitatea sa nu era nicidecum una locală, ci una europeană. Iar *Istoria ieroglifică* nu este un simptom la unei maturități culturale, ci o operă antitetică: în comparație cu ea, ies la iveală toate iluziile, complexele şi sforțările de construire ale unei direcții culte în spațiul românesc.

4. Izbânzi ale scrisului românesc în epoca lui Cantemir

Nu trebuie scăpate din vedere nici posibilele modele ale unor reprezentări animaliere pe care le ofereau fie pictura murală bisericească, fie unele cărți populare precum *Fiziologul*, *Esopia*, *Alexandria* ori cosmografiile care începuseră să circule

BDD-V2615 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:56:56 UTC)

şi în spaţiul românesc. Dar, faţă de toate aceste surse şi izvoare care începeau să aibă o răspândire în spaţiul cultural autohton, *Istoria ieroglifică* reprezintă un rezervor mult mai bogat, mai variat şi presupune o documentare mult mai variată. Cantemir nu a fost străin de surse clasice, precum celebrele lucrări ale lui Aristotel, Ovidius, Aelian, Plinius, Isidor din Sevilla, Albertus Magnus, de o întreagă tradiţie a interpretării moralizante creştine, de alte culegeri orientale, dintre care *Kalila şi Dimna*, *Golestanul* lui Saadi l-au influenţat decisiv şi atâtea altele. Orientarea sa era una în mod decisiv cultă, livrescă, trădând un enciclopedism rar în epocă şi intruvabil pe tărâm românesc. Această trecere în revistă a posibilelor izvoare autohtone nu are, deci, altă intenţie decât să sublinieze superioritatea surselor lui Cantemir şi, în al doilea rând, să atragă atenţia asupra unei orientări *populare*, orale a culturii române. Or, Cantemir se situează într-o cu totul altă tradiţie: cea a enciclopedismului european, cu rădăcini în Renaştere, care s-a prelungit până în epoca Iluminismului.

În fine, nu este lipsit de importanţă să amintim totuşi că, la finele secolului al XVII-lea şi în special la începutul celui de al XVIII-lea are loc şi în ţările române o anumită intensificare a interesului pentru carte; acum încep să apară şi lucrări laice, chiar dacă ponderea covârşitoare o deţin încă tipăriturile religioase (Barbu 2001: 165–157). După apariţia, în 1643, a *Cazaniei* mitropolitului Varlaam, încep să circule şi alte lucrări în limba română. Nu cu mult peste 100, din 1643 până în 1705, după cum înregistrează *Bibliografia românească veche*. Dintre acestea, peste 90% sunt tipărituri cu caracter religios. Un impact covârşitor trebuie să fi avut apariţia *Bibliei* de la Bucureşti, în 1688. În domeniul care ne interesează, al bestiarului, este un eveniment capital. Dar nu numai. De la Nicolae Iorga la Al. Andriescu, toţi istoricii literari şi filologii au insistat asupra rolului său esenţial în dezvoltarea limbii literare. Nu în ultimul rând, tot pe această cale pătrund în cultura română unele noţiuni, concepte, dezbateri filosofice cu iz novator. Să ne oprim puţin asupra unui aspect, desigur, nu cel mai important, dar trecut prea des cu vederea. Cartea a IV-a a Macabeilor, tradusă de Nicolae Milescu sub titlul *Al lui Iosip la Macavei carte, adecă pentru sângurul-ţiitoriul gând* (*Despre raţiunea dominantă*, în varianta contemporană – Cândea 1979: 172–214), revizuită de traducătorii *Bibliei* lui Şerban Cantacuzino, este păstrată în carte, conform ediţiei protestante a *Septuagintei* după care s-a făcut traducerea, deşi nu e un text canonic. De inspiraţie stoică, demonstrând faptul că raţiunea este capabilă nu să anuleze, ci să controleze pasiunile, această lucrare reprezintă, afirmă Virgil Cândea, „prima scriere cu caracter indiscutabil de filosofie morală" tipărită, chiar dacă nu şi scrisă la noi, o lucrare de mare influenţă în Evul Mediu, păstrată în corpusul Bibliei „pentru raţiuni culturale, umaniste, iar nu religioase" (*Ibidem*: 174). Influenţa acestui scurt tratat de morală asupra *Divanului* lui Cantemir este evidentă, ceea ce nu demonstrează că el l-ar fi cunoscut în tălmăcire românească. Un cercetător chiar a crezut că nişte însemnări de pe un exemplar al *Bibliei* de la 1688, descoperit la Moscova, i-ar aparţine lui Cantemir (Demeny 1986: 261–270). N.A. Ursu, comparând grafia de pe exemplarul cu pricina cu cea a autorului *Istoriei ieroglifice*, demontează însă şi această iluzie, demonstrând ferm că „cele două scrisuri sunt în mod categoric diferite. Majoritatea slovelor au desene şi ducturi diferite în cele două texte. Prin urmare, adnotările din exemplarul *Bibliei* de la 1688 aflate la Moscova nu aparţin lui

BDD-V2615 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:56:56 UTC)

D. Cantemir. De altfel, acest lucru rezultă şi din modul cam simplist în care sunt făcute comentariile respective" (Ursu 2002: 35). Dată fiind însă curiozitatea culturală a principelui, ca şi înrudirea cu ctitorul acestei traduceri, era imposibil ca tânărul principe să nu fi avut la îndemână un exemplar din *Biblia* abia tipărită. Cu toate că, demonstrează Virgil Cândea, sceptic totuşi faţă de ignorarea *Bibliei* de la Bucureşti la zece ani de la apariţia acesteia, el foloseşte, în redactarea *Divanului*, ca şi în textele scrise mult mai târziu, în Rusia, *Vulgata*. Explicaţia ar putea fi însă ocolirea sursei şi decuparea citatelor necesare dintr-un *Thesaurus biblicus*, un dicţionar care ordona citate biblice pe criterii tematice şi alfabetice (Cândea 1973: 33–34).

Altfel, Cantemir cunoştea cu siguranţă *Psaltirea versificată* a mitropolitului Dosoftei, tipărită în 1673, ca şi *Viiaţa lumii* a lui Miron Costin, din care transcrie pasaje întregi în *Divanul*. Dar mentalitatea sa este alta: el nu mai crede, precum Costin, că singura şansă a omului este obedienţa oarbă faţă de divinitate. Nu mai are mentalitatea specific medievală a omului supus dogmei, care nu îndrăzneşte să caute adevărul prin propriile mijloace, care nu are încredere în raţiune. Dovada cea mai clară este faptul că îndrăzneşte să trateze, cu o totală lipsă de deferenţă, simboluri animaliere creştine cu o mare autoritate în epocă. Spiritul său este unul raţionalist, nu religios.

În fine, o realizare mirabilă a culturii române o reprezintă o traducere aproape integrală a *Istoriilor* lui Herodot, la mijlocul secolului al XVII-lea. Manuscrisul, descoperit de Nicolae Iorga la mănăstirea Coşula şi editat în transcrierea lui C. Onciu în 1909[4], nu se înscrie în nici o direcţie coerentă a epocii, nu ţine de nici un program explicit, ci are alura unei întâmplări misterioase; din această cauză, o astfel de izbândă a stârnit controverse legate nu doar de datare, autor, ci şi de comanditarul ei. Ceea ce e limpede e că ea datează din epoca lui Vasile Lupu. Iorga o fixează în anul 1645. Ştefan S. Gorovei interpretează gestul ca o tentativă de justificare ideologică a unor ambiţii autocrate, considerând că „o singură atribuire rămâne posibilă: *Istoriile* lui Herodot s-au tradus în Moldova lui Vasile Lupu, din porunca acestuia, într-o vreme când programul său politic putea să confere celebrei opere a antichităţii eline un caracter de *manifest de putere*, legitimând, ca orice istorie, pretenţiile sale de stăpânire imperială (ecumenică). Nimeni altcineva, în Moldova anilor 1645–1669, nu mai putea să aibă un asemenea gând" (Gorovei 1998: 161). Este o ipoteză extrem de interesantă şi de credibilă, care porneşte de la o justificare ideologică a unui efort şi financiar, şi intelectual, şi logistic suficient de mare pentru a exclude o iniţiativă privată accidentală. Andrei Pippidi respinge această ipoteză, fără a propune el însuşi o alta mai îndreptăţită (Pippidi 2003). În fine, N.A. Ursu acceptă ipoteza lui Liviu Onu, editorul modern al textului, conform căruia traducerea i-ar aparţine lui Nicolae Milescu, dar adaugă faptul că ea a fost revizuită de traducătorul cronografului numit „tip Danovici", „care ar putea fi chiar Dosoftei, în anii tinereţii sale, eventual ajutat de un colaborator apropiat, rămas necunoscut" (Ursu 2003: 223–264). În urma unui excurs cazuistic, el acceptă ca plauzibilă

[4] Am preferat ediţia: Herodot, *Istorii*, traducere românească publicată după manuscriptul găsit în mănăstirea Coşula de Nicolae Iorga, Vălenii de Munte, Tipografia „Neamul românesc", Societate pe acţiuni, 1909. Folosim ediţia anastatică apărută la Editura Artemis, Bucureşti, 2003.

BDD-V2615 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:56:56 UTC)

ipoteza lui Ştefan S. Gorovei, menţionând şi un amănunt care ne interesează: manuscrisul traducerii lui Nicolae Milescu, remaniat de traducătorul mai sus pomenit, a fost cel pe care Dimitrie Cantemir aminteşte, în *Descriptio Moldaviae,* că l-ar fi citit cândva („legebamus *aliquando* in Herodoti manuscripti historiis"). Dovada cea mai clară este menţionarea unui pasaj interpolat, despre taifalii care ar fi locuit în preajma Prutului. Or, această informaţie nu îi aparţinea lui Herodot şi nici nu avea cum, de vreme ce această populaţie a apărut la câteva secole după Herodot. Prin urmare, conchide N.A. Ursu, Cantemir a citit cu siguranţă tălmăcirea remaniată a lui Nicolae Milescu (*Ibidem*: 263). Într-un comentariu la ediţia sa critică, Virgil Cândea sugerează posibilitatea ca tocmai această versiune românească în manuscris să-i fi stat la îndemână tânărului principe atunci când redacta, grăbit, *Divanul*. (Cândea 1973: 416). Unele animale pot veni în *Istoria ieroglifică* din *Istoriile* lui Herodot. Crocodilul, de exemplu, descris minuţios acolo. Dar, dacă e plauzibil ca junele Cantemir, ambiţios şi dornic să demonstreze ceea ce a acumulat şi să impresioneze prin erudiţia sa s-a putut baza pe un contact mai vechi cu textul românesc, este puţin probabil ca maturul Cantemir să se fi bizuit pe amintirile unei lecturi a manuscrisului, făcută la o vârstă necoaptă, în adolescenţă.

Sigur, toate aceste informaţii nu fac decât să ne readucă la una dintre întrebările iniţiale: respira Cantemir aerul nerarefiat al culturii autohtone? S-a format el în acest spaţiu cultural, lipsit de continuitate, de organicitate? Reprezintă alegoria sa un efect logic, un rezultat firesc al unor acumulări coerente, succesive, al unor sedimentări culturale sistematice? Sunt întrebări mai curând retorice. Prin acoperirea sa, prin dimensiunile operei sale, prin modelele de la care porneşte, Cantemir nu este un produs al culturii române. Au mai sugerat-o, timid, un G. Ibrăileanu sau, în termeni mai apăsaţi, Petru Caraman (Caraman 1974: 313). Dar un lucru nu a scăpat nimănui: faptul că, atunci când scria *Istoria ieroglifică*, de pildă, Cantemir nu avea o tradiţie în cultura română, la care să se raporteze, cu care să intre în dialog. Această tradiţie s-a format mult mai târziu şi, din păcate, opera lui Cantemir a ratat şansa de a contribui la ea.

Sursele sale sunt dintre cele mai diverse, orientale, est-europene şi occidentale deopotrivă. Privit în contextul culturii române de la finele secolului al XVII-lea – începutul celui de al XVIII-lea, Cantemir marchează o ruptură categorică faţă de un trecut lipsit de conştiinţă artistică. Plasat însă într-un cadru mai generos, al culturii europene, el pare la locul lui. Cantemir este mai degrabă un scriitor european decât unul român. Acest lucru nu trebuie să ne deranjeze, ci, dimpotrivă, să ne bucure. Odată cu el, devenim şi noi europeni cu câteva secole mai devreme.

Bibliografie

Cantemir 2007: Dimitrie Cantemir, Principele Moldovei, *Descrierea stării de odinioară şi de astăzi a Moldovei*, studiu introductiv, notă asupra ediţiei şi note de Valentina şi Andrei Eşanu, traducere din limba latină şi indici de Dan Sluşanschi, Bucureşti, Editura Institutului Cultural Român.

Caraman 1974: Petru Caraman, *L'etnographe Cantemir et le folklore du Proce-Orient*, în „Dacoromania. Jahrbuch füf ösliche latinität", nr. 2/ 1974, Freiburg/ München, Verlag Karl Alber.

Barbu 2001: Daniel Barbu, *Bizanţ contra Bizanţ*, Bucureşti, Editura Nemira.

BDD-V2615 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:56:56 UTC)

Cândea 1973: Virgil Cândea, *Studiu introductiv*, la vol. Dimitrie Cantemir, *Opere*, vol. I, *Divanul*, ediție îngrijită, studiu introductiv şi comentarii de Virgil Cândea, text grecesc de Maria Marinescu-Himu, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România.
Cândea 1979: Virgil Cândea, *Raţiunea dominantă*, Cluj Napoca, Editura Dacia.
Demény 1986: Lajos Demény, Lidia A. Demény, *Carte, tipar şi societate la români în secolul al XVI-lea*, Bucureşti, Editura Kriterion, p. 261-270.
Duțu 1968: Alexandru Duțu, *Coordonate ale culturii româneşti în secolul XVIII*, Bucureşti, Editura pentru Literatură.
Duțu 1969: Alexandru Duțu, *Explorări în istoria literaturii române*, Bucureşti, Editura pentru Literatură.
Duțu 1972: Alexandru Duțu, *Sinteză şi originalitate în cultura română*, Bucureşti, Editura Enciclopedică Română.
Giosu 1973: Ştefan Giosu, *Dimitrie Cantemir. Studiu lingvistic*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
Gorovei 1998: Ştefan S. Gorovei, *Circulația „Herodotului"de la Coşula: explicații genealogice pentru un fenomen cultural*, în „Arhiva genealogică", V (X), 3–4, Iaşi, Editura Academiei Române.
Moldovanu 2002: Dragoş Moldovanu, *Dimitrie Cantemir între umanism şi baroc*. *Tipologia stilului cantemirian din perspectiva figurii dominante*, Iaşi, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza".
Pippidi 2003: Andrei Pippidi, *Postafță*, la vol. Herodot, *Istorii*, traducere românească publicată după manuscriptul găsit în mănăstirea Coşula de Nicolae Iorga, Vălenii de Munte, Tipografia „Neamul românesc", Societate pe acțiuni, 1909. Folosim ediția anastatică apărută la Editura Artemis, Bucureşti.
Sorohan 1978: Elvira Sorohan, *Cantemir în cartea hieroglifelor*, Bucureşti, Editura Minerva.
Ursu 2002: N.A. Ursu, *Contribuții la istoria culturii româneşti. Studii şi note filologice*, Iaşi, Editura Cronica.
Ursu 2003: N.A. Ursu, *Contribuții la istoria culturii româneşti în secolul al XVII-lea. Studii filologice*, Iaşi, Editura Cronica.
Velculescu 1984: Cătălina Velculescu, *Cărți populare şi cultura românească*, Bucureşti, Editura Minerva.

Demeter Cantemir and the Romanian Culture. A Problem of Origins

The article discusses the possible sources of Cantemir's allegory *Istoria ieroglifică*, and tries to compare the vision, the mentalities, the narrative and linguistic patterns of the Romanian culture with Cantemir's masterpiece. The present study discusses the most important works printed in the Romanian cultural area in the 17th-18th centuries, in order to check in what degree those books could help D. Cantemir in his attempt. Furthermore, the language used by the author is a bookish one, very much different from the common style of the written documents of the time. The conclusion is that *Istoria ieroglifică* overcomes the Romanian culture and that its sources are much wider and diverse. It is a possible term of comparison, but what we may notice is the huge disproportion between this work and all the printed texts of the epoch. Cantemir is to be positioned in a larger tradition, specific to the East-European orthodox culture, that mixed Western and Oriental sources.

BDD-V2615 © 2013 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 19:56:56 UTC)